

3. Гир Ч. Цифровая контркультура (перевод Галкина Д. В.) // Гуманитарная информатика: сб. статей / под ред. Г. В. Можяевой. Томск : Изд-во Том. ун-та. 2004. Вып. 1. С. 50–72.
4. Нагорнова Т. С., Чикин А. А. Цифровая культура как фактор социально-профессиональной мобильности // Социально-профессиональная мобильность в XXI веке: Сборник материалов и докладов Международной конференции. Екатеринбург. 2014. С.182–186.
5. Прокудин Д. Е., Соколов Е. Г. «Цифровая культура» vs «аналоговая культура» // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 4. С.83–91.
6. Соколова Н. Л. Цифровая культура или культура в цифровую эпоху? // Международный журнал исследований культуры. 2012. №3 (8). С. 6–10.
7. Соловьев А. В. Коммуникативная культура информационного общества // Вестник МГУКИ 2009 г. №2 (28). Март–апрель. С. 36–41.

Лобанкова И. П.

ПАССИОНАРНОСТЬ В ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ: ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ САКРАЛЬНОГО В КУЛЬТУРЕ АРКАИМА

Аннотация. В статье представлена концептуализация пассионарности в динамике культуры в рамках предметно-энергийного подхода как синтез природно-энергийных истоков (Л. Н. Гумилев), культурно-предметных предпосылок (К. Ясперс) и духовно-личностных начал. На основании философско-методологической реконструкции культуры протогорода Аркаим раскрыты формы объективации пассионарности через основные способы постижения ее культурного смысла: миф, ритуал, символ, сакральное.

Ключевые слова: пассионарность, динамика культуры, философско-методологическая реконструкция, миф, сакральное.

Термин «пассионарность» введен в науку основателем исторической этнологии Л. Н. Гумилевым [1] в контексте теории этногенеза. Л. Н. Гумилев, создав философско-историческую концепцию в рамках позитивной науки и естествознания, где этногенез рассмотрен как природный процесс, вступил в заочную полемику с К. Ясперсом [2], который идеалистически экзистенциально осмыслил истоки и цели истории в концепции Осевого времени.

Концептуализация пассионарности в контексте диалектики предметности и энергийности (т.е. культуры и природы), представляет синтез концепций Л. Н. Гумилева и К. Ясперса. Согласно Гумилеву, природа – источник энергийных всплесков. Согласно Ясперсу, в основании культуры – люди могучие духом (т.е. пассионарии). По Ясперсу, культура – табуирование на естественные проявления. Культурный человек начинается с того, что он говорит себе «нет», самозапрет – это начало культуры. Но запрет налагает ограничение на естественные потенции, и они копятя. Культура, как отрицание природы, создает в пассионарии избыточный энергийный потенциал и приостанавливает взлет избыточной энергийности (деятельной способности), которая может бесконтрольно проявиться где угодно. Энергийность присоединяется к любому качеству человека, высвечивая его, а любое качество и предметно, и энергийно. И то качество, к которому присоединилась энергийность, разрастается и заслоняет весь горизонт бытия человека. В основу диалектической взаимосвязи «культура – ее носитель» положена диалектическая формула пассионарности во взаимоотношении предметности и энергийности: тезис (природа – Гумилев) – антитезис (культура – Ясперс) – синтез (пассионарность, как максимальное восстановление роли природной энергийности на базе культурных форм).

Предметно-энергийная интерпретация природы пассионарности в ее предметном выражении – это предельная энергийная форма, выходящая за рамки прежней предметности и конституирующая новую культуру; это энергийность, непредметность, неприкаянность, идентичность с духом, способность человека к духовному перерождению путем трансформации своей психо-физиологической энергии в духовную и способность концентрировать эту энергию; это энергийный деятельный поток, которой упирается в абстрагированное, идеализированное, безотносительное отрицание, «безотносительное не-», запрещающее этот поток, делая абсолютной остановку бытия, когда становится возможной идентичность с духом в онтической форме, т.е. реальное переживание духовной вспышки, поскольку онтологическая форма предполагает некую отстраненность, и дух, обратившийся к самому себе с культурным самозапретом, может сделать свободный философский выбор, находясь в состоянии единства с бытием. Бытие – мощный силовой момент в пассионарности. Пассионарий фокусирован на состоянии «я есмь» – предельной энергийности бытия. Он тотален в достижении своей цели. Пассионарий создает предметную конституирующую форму, исходя из предметности, но опираясь на энергийность, которая упаковывается им в некий порядок, который и есть то самое «нет», выражающее конституирующую матрицу по отношению к предметной форме. Предметная определенность

знака, слова сходит «на нет», в непредметность, сопряженную с энергийностью. Пассионарий идентичен энергийности (вибрации) предельного слова, в нем соединяются природная энергийность и предельная культура, прекращается старый предметный мир и начинается новый. Так, генетический подход к развитию культуры связан с онтологическим, экзистенциальным поиском трансцендентного начала, с которым связана пассионарность в ее аттрактивном (идеально-духовном) качестве. Пассионарий принимает на себя предметную идентичность с окружающим миром, являясь активным деятелем и создателем культуры, и перипетии действительности – это метаморфозы его самого, его собственного бытия, становление и тиражирование себя в людях, в культуре.

Выявленная теоретическая идеальная закономерность подтверждена эмпирией реальности и показана на примере философско-методологической реконструкции культуры протогорода Аркаим, где можно проследить формирование индоиранского этноса и новой протогородской культуры, взрывообразное возникновение которой свидетельствует о мощном пассионарном потенциале ее создателей. О пассионариях Аркаима мы можем судить по прямым археологическим источникам в соотнесении с косвенными источниками – индоиранскими ведийскими и авестийскими текстами.

Обращение к археологическому материалу в исследовании пассионарности в динамике культуры оправданно и значимо, т.к. артефакты археологии служат порой единственным источником в интерпретации важных сторон культурной генетики. Археологический материал выражает своего рода кризис материи, вещественности, распад и исчезновение предметной субстанции вещи, и переход материальной формы в рефлексию духа на этапе реконструктивного моделирования артефактов. В этом видится высокая методологическая значимость и эвристическая ценность археологических артефактов в культурно-генетическом анализе предметного мира. В этой связи, интерес представляет идея корреляционной зависимости обратного отношения предметной и энергийной сторон бытия человека («чем меньше предметная определенность бытия, тем больше его энергийная насыщенность» А. Б. Невелев [3]) в контексте предметных форм символических манифестаций культуры. В данном ракурсе изучения, открытое на Южном Урале индоиранское урбанизированное поселение эпохи бронзы Аркаим (XXI–XVIII вв. до н.э), условно названное «протогородом» [4], с его репрезентативным комплексом вещественных артикуляций, способствует философским поискам смысла атрибутивно-генетических трансформаций бытия культуры.

В философско-методологической реконструкции происхождения и воспроизводства культуры протогорода Аркаим, как элементарной формы общежития, сущностные предметные отношения могут быть рассмотрены в тенденции нарастающего абстрагирования от относящихся сторон, в логике их движения от предметной определенности вещи к предметной неопределенности отношений. Динамика культуры здесь предстает в движении от предметно определенных артефактов до предметно неопределенной энергийной пассионарности и одухотворенности культурного феномена. Культура является каналом духовного рождения пассионария в единстве четырех уровней бытия: вещественно-предметный, образно-символический, словесно-знаковый и энергийно-пассионарный, где предметная фаза бытия по мере универсализации отношений переходит в энергийно-пассионарную фазу, а пассионарий находится между полюсами природы и культуры. Можно выделить предметные уровни проявления пассионарности: 1) онтологический – сущностный уровень универсалий; 2) гносеологический – уровень коммуникативной формы языка и мышления; 3) праксеологический – уровень образно-символической деятельности; 4) предметный – уровень археологических артефактов. Пассионарность, рассматривается в контексте предметно-энергийного метода как выявление всеобщего в природе человека и его трансляция в культуру.

Созидательно-позитивная специфика пассионарности отражает ее сущностные характеристики в способах постижения культуры Аркаима и предметных формах культуробытия через миф, ритуал, символ, сакральное. Феномен аркаимского мифа можно раскрыть через обращение к артефактам, ландшафтному символизму, планировке города. Пассионарий в культурном процессе через ритуальный «сброс» («исчезающая предметность» К. Ясперса – движение от тяжелой предметной формы к универсальной) запускает созидательную кумуляцию энергии, которая радикально преобразует предметный и социальный мир общины. Феномен духовности как основной принцип динамики аркаимской культуры можно соотнести с энергийностью бытия аркаимской культуры, которая возрастает по мере уменьшения его предметной определенности и связать ее пассионарными личностями, прежде всего, со служителями культа. Так, уровни трансформационных сдвигов динамики культуры Аркаима определяются силой пассионарного напряжения.

Пассионарность имеет восходящие и нисходящие порядки от бытового к сакральному (восхождение), от сакрального к бытовому (нисхождение). В сакральной вещи рубикон доминирования предметной формы перейден, для сакральности важна духовность и энергийность. Вещь при восходящем порядке универсальной энергийности перемещается из орудийного в символический уровень (сосуд, колесница, топор). Сакрализация предметного мира происходит при движении энергийно насыщенной священной идеи из трансцендентного мира (универсалии) в предметные слои социокультурного бытия. Средства передачи энергийности – знак, символ, орудие. Способ воплощения – ритуал.

Энергичность (пассионарность) в мифологическом мировоззрении возникает за счет уменьшения предметной определенности бытия, поскольку мифы создали люди, самые на тот момент продвинутые пассионарии, которые сбросили с себя всю предметную определенность и, соединив в себе природные истоки (Гумилев) и культурные возможности (Ясперс), вышли на уровень духа. И энергичность созданной ими вещи, объекта – плод ритуальной деятельности пассионариев, их образного мышления и концентрации энергии в предельном знаке – категории бытия, которая играет роль линзы. В мифологическом ритуале пассионарий идентичен с бытием как таковым, что означает выход на предельную концентрацию энергичности экстатического бытия духа, где «Я есмь» – потенциальная полнота всех возможных форм деятельности – идентичность с энергией – мощный энергичный напор, когда дух собран в слове, голосе, заклинании, мантре, молитве, которую он ритмично вкладывает в ритуальную вещь. И не смысл здесь имеет значение, его вообще в такие моменты нет, поскольку в экстазе отключено рациональное мышление, но ритм, наполненный энергичной мощью пассионария и его воля, его Дух, слившийся с Единым. Так, энергичная мощь космического ритма нисходяще переносится на ближайший к универсальному словесно-знаковому уровню мышления, способного выразить ее в языке, слове, знаке, идее, где знак с помощью слова извлекает отношение из относящихся сторон, и оно существует, как идеальное – объективная мыслительная форма в сознании. Затем – на символический и орудийный уровни. Энергичную идею (мысль) пассионарий воплощает в знак (слово), через символ ритуала (действие) в предметную определенность (вещи), которая становится энергичной, обретает имя символ, содержащее эманацию личности и несет в себе мифический образ. Мифологическое мышление опредмечивает мир смыслов, передавая его в опыте поколений, что и выполняет в мифе культурный герой – пассионарий.

Так замыкается герменевтический круг динамики культуры, связанный с трансформацией ее предметной формы – от универсалии к мысли и через деятельность к вещи (нисходящий апофатический – непознаваемое разумом мистическое Богооткровение), и обратное вертикальное движение от вещи через деятельность к мысли и далее к универсалии (предельной абстракции) – цикл движения от предметности материально-телесной к предметности, сопряженной с энергичностью (восходящий катафатический – Богопознание по иерархической лестнице аналогий тварного бытия Творцу). Так, жертвенный конь – символ тела (формы) Праджапати (Творящий принцип, Абсолют) единсущностен с Праджапати – мистическое приобщение – не символ высшей реальности, а ее проявление. Плавка металла из руды в аркаимских печах-колодцах, где на дне колодца обнаружены обугленные кости жертвенных животных, принесенных богу Агни, рожденному в «темных водах колодца», – символ Золотого Зародыша космогонических гимнов «Ригведы», он рождается в первозданных водах («Космические Воды зачали Вселенную») силой тепла (тапас) космического жара, связанного с Солнцем (Сурьей) и Огнем (Агни), трансформируясь затем в ведийской традиции в идею подвижничества, аскезы.

Богопознание в мифологическом мышлении – это помимо коллективного опыта в результате горизонтального энергоинформационного обмена в сообществе, вертикальный энергообмен с Космосом при восполнении сопричастности в мифе через ритуал на сенсорно-перцептивной ступени когнитивной системы. Связь природного и культурного смысла пассионария, идентичного с духом в онтической форме – момент реального переживания духовной вспышки, соединяющей с Единым, результатом которой является мысль – самая высокая созидательная энергия. Но венец мысли здесь – не предметная сторона знаний, которые субъективны по форме и объективны по содержанию, а энергичная природа ценностей, которые объективны по форме и субъективны по содержанию. Именно объективная мыслительная форма создает предметные основания для концентрации жизненных сил и жизненной энергетики. Объективная природа формы ценностей, которая присутствует в мифе, легенде, несет сакральный смысл созидательной энергии, где отражены надежды, воля и достижения народа, и каждый вождь, каждое открытие, бедствие, или подвиг облачаются в миф и легенду субъективного содержания. Духовное устремление коллектива запечатлевает сакральный образ истинного, объективного значения, и символ означает мировой знак – язык созидателей мифа и легенды мира, носителей подвига – пассионариев.

Так, мифологическое мышление – это моделирование мира, позволяющее трансцендировать, выходя за пределы непосредственного бытия в сакральное, опредмечивать мир собственных значений, смыслов, фиксируя и передавая его в опыте поколений, что и выполняет в мифе культурный герой – пассионарий.

Динамика культуры Аркаима – это трансформация предметной стороны, выраженной археологическими артефактами, распределенными формами действия с ними и формами идеального бытия артефактов в духовной жизни людей в теоретически реконструированную энергичную сакральную сторону, представленную природно, и культурно обусловленную пассионарностью выступающей генетическим основанием обновления культуры Аркаима.

Библиографический список:

1. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М. : Айрис-пресс. 2011. 560 с.

- Зданович Г. Б., Батанина И. М. Аркаим – Страна городов: Пространство и образы. Челябинск : Крокус. 2007. 260 с.
2. Невелев А. Б. Бытие человека: диалектика предметности и энергичности // Вестник Челябинского гос. ун-та. 2012. № 15. С. 30–34.
3. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Политиздат. 1991. 527 с.

Логиновский С. С.

ДОРОФЕЙ ГАЗСКИЙ О СТРАХЕ И ЕГО ЗНАЧЕНИИ ДЛЯ ПРАВИЛЬНОГО УСТРОЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Аннотация. В статье рассматривается представления христианского аскетического писателя VI в. аввы Дорофея Газского о видах страха и их значении для правильного устройства социального бытия. Показывается, что страх Божий и противоположная ему дерзость являются альтернативными способами организации взаимодействия между людьми, в конечном счете – двумя способами организации социального бытия.

Ключевые слова: философия религии, христианство, авва Дорофей Газский, страх, социальная мысль отцов Церкви.

Авва Дорофей Газский жил VI в. Он является известным аскетическим писателем [см. подробнее: 1], прежде всего, благодаря своему главному произведению, которое называется «Душеполезные поучения». Данная работа имеет большое значение для понимания специфики социальной мысли отцов Церкви. Примером этому могут служить рассуждения аввы о страхе.

Авва Дорофей считает, что существует два вида страха – несовершенный и совершенный.

Рассуждая об этом подробнее, авва указывает, что несовершенный страх свойственен «начинающим быть благочестивыми» [2, с. 68]. Он связан с тем, что человек боится наказаний за недолжные (греховные) действия. Таким образом, этот вид страха непосредственно связан с грехом, который является важнейшим (если не сказать – определяющим) началом бытия ветхого человека.

Второй страх, напротив, свойственен только тем, кто достиг совершенства в добродетельной жизни, то есть святым. Человек, имеющий такой «совершенный» («истинный») страх, боится уже не наказания за недолжные действия, а утраты общения с Богом, которое есть наивысшее благо с христианской точки зрения.

Несмотря на то, что совершенный страх во всем превосходит страх несовершенный (что отражается и в их названиях), последний для аввы Дорофея также представляет определенную, весьма немалую ценность. За неимением других «средств» (таких как совершенная любовь) первоначальный страх способствует обращению ветхого человека к праведной жизни, «охраняет душу от всякого зла» [2, с. 70], то есть от различного рода грехов, помогая бороться с ними.

Более того, авва Дорофей считает, что «невозможно достигнуть совершенного страха (иначе), как только первоначальным страхом» [2, с. 68]. Несовершенный страх – необходимый и важный начальный этап в процессе бесконечного приближения к Богу. Делание добра из-за страха наказания постепенно приучает человека к такому деланию, на опыте показывает преимущества добродетельной жизни, совершенства жизни в Боге, рождая истинную любовь и совершенный страх.

Приобретение совершенного страха – страха Божия – важнейшая задача подвижника и вообще – христианина. Для этого он должен постоянно помнить о неизбежности смерти и наказаний (мучений), постоянно анализировать все свои действия и мысли, не быть «дерзновенным в общении» [2, с. 73].

Еще один способ приобретения страха Божия – это жизнь в близости от человека, который такой страх имеет. Постоянное присутствие перед глазами реального примера человека, живущего со страхом Божиим, способствует его обретению теми, кто его окружает. Это замечание указывает на важность социального окружения для человека, пытающегося жить добродетельно.

Отсутствие страха Божия (и как следствие – пребывание во грехе) порождается причинами, противоположными тем, которые приводят эту добродетель в душу человека: отсутствием памяти о неизбежности смерти и наказаний, отсутствием критического анализа всех своих действий и мыслей и общением исключительно с теми, в ком нет страха Божия. Самый же опасный для этой добродетели грех – это дерзость в общении. Эта страсть совершенно несовместима со страхом Божиим, изгоняет его и тем самым открывает дорогу всем остальным страстям, ведь не боящийся Бога человек не имеет оснований не грешить. По этой причине авва считает возможным назвать дерзость матерью всех страстей, хотя в других контекстах этот статус могут иметь и другие греховные страсти.

Поскольку дерзость есть греховная страсть, противоположная страху Божию, авва Дорофей уделяет ее рассмотрению значительное внимание при анализе феномена страха.